

## **VERDAD Y APARIENCIA. UNA REFLEXIÓN SOBRE NIETZSCHE Y LA METAFÍSICA**

**Juan Luis Vermal**

En lo que sigue quisiera iniciar unas reflexiones sobre la cuestión «Nietzsche y la metafísica». Aún antes de todas las precisiones que exige este título, que van sin duda mucho más allá de lo que podemos emprender en este marco, a todo lector de Nietzsche le resultará evidente que con él estamos tocando un punto central de su pensamiento. Quizás incluso esta afirmación requeriría una consideración más cuidadosa: puede ser que hablar de «punto *central*» o de «su pensamiento» constituyan ya fórmulas que estén puestas en cuestión en el ejercicio de ese mismo pensar. A pesar de ello, se mantiene la evidencia de que allí late algo fundamental y decisivo. Entre una multiplicidad de facetas, o más bien entretrejida con ellas, aparece el gesto de destrucción de toda una tradición que podemos llamar «metafísica»<sup>1</sup>. Con ello debería quedar claro que lo que así se pone en juego no es un aspecto del filosofar sino el filosofar mismo, o, por lo menos, aquello que ha valido como tal en esa larga tradición. Y junto con él, la civilización misma que se habría estructurado alrededor de él: esta «civilización occidental», marcada por su origen griego y su forma cristiana. Crítica, pues, de la filosofía, en la medida en que es esencialmente metafísica, y de una civilización marcada por el predominio de la moral cristiana. O de la moral a secas, y ante todo en el sentido de que aquellos principios se sostienen gracias a su inconfesado e inconfesable carácter moral.

Ante todo ello, la crítica, el intento nietzscheano de destrucción de la metafísica aparece como una gran liberación: liberación de una fuerza opresiva que mantiene al hombre dentro de unos marcos estrechos y esterilizantes. Dicho así, con esta generalidad, resulta claro el parentesco de este proyecto nietzscheano con otros pensamientos que jalonan la segunda mitad del siglo XIX y que constituyen de cierto modo el comienzo de nuestra contemporaneidad: se trata en todos estos casos de liberar al hombre, y de liberarlo de estructuras que le han quitado lo que le es más propio. Esta forma de pensamiento proviene, paradójicamente, de quien iba a ser una de sus principales víctimas:

---

<sup>1</sup> En los esbozos para un nuevo prólogo a la reedición de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche comenta que ya había logrado la «superación de la metafísica», manteniendo por esa metafísica superada un gran agradecimiento, en la medida en que había sido «la mayor promotora de la humanidad» (XI, 40 [65]).

Hegel. El camino de la historia es el del reconocimiento de lo otro como sí mismo, de la anulación de su exterioridad y de su recuperación como sujeto. Pero será cuando esta recuperación, este intento de englobar la totalidad de lo real, de convertir «ser» en «espíritu», se vuelva la imagen misma de esa enajenación, cuando se producirá la gran ruptura en la historia del pensamiento, expresión o cifra de la gran ruptura del proyecto moderno. Entonces esa figura adquirirá especial virulencia y fuerza crítica, al mismo tiempo que habrá perdido las bases para autosustentarse que tenía en el pensamiento de Hegel. Es una figura que encontramos en buena parte del postidealismo y que tiene quizás su muestra más clara y conocida en la idea de alienación del joven Marx, preludio de su concepción posterior del dominio y sustracción del trabajo vivo, que constituye la esencia del hombre, por parte del capital, que no es más que trabajo muerto, «coagulado». Hasta cierto punto Nietzsche comparte este camino: se trata de devolver al hombre el ejercicio libre de una capacidad que ha engendrado un mundo fantasmagórico que lo domina. Al olvidarse que son creaciones, estos productos han adquirido una consistencia que no poseen.

La destrucción de la metafísica es un acontecimiento histórico que tiene el mismo sentido que la muerte de Dios: romper con esas instancias que, a pesar de haber sido creadas por el hombre, se vuelven sus amos y lo tiranizan. En un texto de *La gaya ciencia*<sup>2</sup> Nietzsche habla del «vampirismo» de las ideas, que chupan toda la sangre del filósofo hasta dejar esquemas vacíos y sin vida.

Romper con la metafísica quiere decir, entonces, romper con esa dimensión para dejar surgir aquella otra que constituye la realidad más propia y que anteriormente quedaba devaluada, sacrificada. Por eso, la metafísica, y a partir de ella la cuestión de su crítica, quedan planteadas en los términos de la oposición entre dos mundos: un mundo «verdadero», al que no se tiene ningún acceso directo, y un mundo sólo «aparente», que es el mundo en el que vivimos. El paradigma es, evidentemente, la división platónica entre un mundo de lo verdaderamente existente y un mundo de la aparente; constituido aquél por lo que es en un sentido fuerte, por lo que es «en sí mismo», por su propio carácter, y esto quiere decir sin ningún tipo de mezcla y sin limitación alguna; constituido éste por lo que sólo conserva a duras penas su carácter de ser, remitiendo continuamente a aquel.

Respecto de estos dos mundos, la propuesta nietzscheana podría comprenderse, pues, como una inversión. Así lo formula él mismo en un fragmento del año 1870/71:

«Mi filosofía, un platonismo invertido: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como finalidad.»<sup>3</sup>

Muchos otros textos podrían citarse en este sentido: el mundo «verdadero» de la metafísica es un mundo falso, sólo aparente, mientras que el mundo «aparente» de la metafísica es el único mundo verdadero. Así, por ejemplo, el siguiente pasaje de *El ocaso de los ídolos*:

«[...] que el ser es una ficción vacía. El mundo «aparente» es el único: el «mundo verdadero» sólo es una mentira agregada.»<sup>4</sup>

<sup>2</sup> 372.

<sup>3</sup> VII, 7 [156].

<sup>4</sup> VI, 75.

Y sobre todo, en la misma obra, el apartado con el que cierra el capítulo de «La 'razón' en la filosofía», en forma de tesis que resumen la «nueva concepción»:

«Primera proposición: las razones por las que se ha designado a «este mundo» como aparente fundamentan más bien su realidad: otra realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda proposición: Las características que se han otorgado al «ser verdadero» de las cosas son las características del no ser, de la nada [...]»<sup>5</sup>

La afirmación del supuesto mundo verdadero sería un rebajamiento del único mundo verdadero, y con ello de la vida. En ocasiones se ha hecho depender el éxito de la superación de la metafísica de la efectiva realización de esta inversión. En otras se ha planteado la pregunta de si una mera inversión no sigue presa de aquel esquema que pretende invertir. Yo tendería a pensar lo último, pero no simplemente por un razonamiento formal, sino porque, al intentarla, se vuelve problemática la posibilidad misma de una inversión. Por lo pronto, ya en las citas anteriores se ve, más que una simple inversión, la negación directa de uno de los términos y, con ello, de la justificación de la separación misma. Pero es entonces donde se plantea la cuestión más relevante: ¿aquello que queda como mundo «único», es lo mismo que antes se entendía como mundo «aparente», puede aplicarse a ese mundo la categoría de «real» que había sido acuñada para el ahora desechado mundo «verdadero»? Persiguiendo estas preguntas vemos que la cuestión de la «inversión» queda problematizada y superada en la práctica efectiva del discurso nietzscheano.

Para ello quisiera referirme brevemente a otro pasaje famoso y lleno de alusiones, incorporado también a *El ocaso de los ídolos*: me refiero al texto que lleva por título «Cómo el «mundo verdadero» se convirtió por fin en una fábula». Como es sabido, Nietzsche va señalando en él los pasos de una irónica historia de la metafísica que arranca con la posición platónica del «mundo verdadero». Aquí me detendré solamente en el paso final, cuándo después de establecer la eliminación del mundo verdadero, Nietzsche se pregunta por lo que queda entonces. El texto de este último paso dice así:

«6. Al mundo verdadero lo hemos eliminado: ¿qué mundo queda? ¿el aparente quizás?...Pero no! ¡con el mundo verdadero también hemos eliminado el aparente!».»<sup>6</sup>

En aparente contradicción con el pasaje anterior, Nietzsche habla aquí de *eliminar* el mundo aparente. ¿Pero qué puede querer decir que se «elimine» el mundo aparente? La interpretación más inmediata sería la de pensar que se elimina el mundo aparente en cuanto aparente, ya que esta calificación sólo tiene sentido por oposición al mundo verdadero: desaparecido el mundo aparente, sólo queda el mundo real único, que es aquel que se tomaba por aparente. Esto lo volvería coherente con el pasaje citado antes. Pero también podría pensarse que Nietzsche quiere señalar algo más radical, algo que de cierto modo difiere efectivamente de lo dicho antes. Podría ser que el «mundo aparente» desapareciera porque en sí mismo ya estaba concebido como un «mundo verdadero» (o como su pálida sombra). De este modo se señalaría que la posición de un metafísico

<sup>5</sup> VI, 78.

<sup>6</sup> VII, 81.

«mundo verdadero» no tiene lugar solamente en la postulación de un mundo separado y opuesto, tal como aparece en el modelo platónico, sino que podría tener la misma forma del mundo «aparente». Aquí radica, en efecto, una línea más profunda, más difícil y quizás también más problemática de la crítica nietzscheana, una línea de crítica que se mantiene en una tensa coexistencia con la anterior. Según ella, la metafísica que se trataría de superar no sería simplemente la que contrapone ese falso mundo «verdadero» al mundo real y lo relega a la mera apariencia, es decir aquella que pone un mundo ideal y celeste frente al mundo real y terrestre, sino, fundamentalmente, la que estaría de cierto modo instalada en este mundo mismo por obra de una comprensión de lo real que lo reduce y falsifica de antemano. O sea que la cuestión principal no es ya Dios y el mundo trascendente sino las categorías con que pensamos y actuamos. El problema no está tanto en la religión como en el lenguaje.<sup>7</sup> Para Nietzsche, las categorías más elementales con que nos enfrentamos a lo real contienen una «falsificación», de la que surge «espontáneamente» el pensamiento metafísico con sólo seguir sus principios. Las categorías más elementales, hasta llegar a la misma noción de «ente» o «cosa», constituyen una falsificación de aquello de lo que ni siquiera podemos decir, con Kant, que es una «cosa en sí» inaccesible, porque esto ya supondría proyectar la categoría básica de «cosa». Todo darse, o, mejor dicho, todo aparente darse, está ya preformado por una red estructural que no sólo afecta la conformación, la forma específica que adopte, sino que se extiende hasta las raíces mismas de ese «darse». Por eso Nietzsche afirma, atacando el punto en el que se sostiene todo posible discurso metafísico-ontológico:

«el ente» pertenece a nuestra óptica»<sup>8</sup>

En referencia a Parménides, es decir a lo que puede considerarse como punto de partida y condición de posibilidad de toda esa tradición, Nietzsche podrá afirmar:

«Parménides dijo «no se piensa lo que no es»; nosotros estamos en el otro extremo y decimos «lo que puede ser pensado tiene que ser con toda seguridad una ficción»».<sup>9</sup>

Como se puede advertir, con todo esto la cuestión se traslada a otro nivel y adquiere otras características. Se podría estar tentado de decir que en el discurso o los discursos nietzscheanos está operando la distinción que surge prácticamente con el acta de nacimiento de la metafísica, en Aristóteles, entre ontología y teología, entre la pregunta por el *on*, por el ser en general, y la pregunta por el *theos*, por el ente primero. O, quizás mejor, la heredera de esta distinción en la época moderna, que sirviera de marco para la crítica kantiana: me refiero a la distinción wolffiana entre una metafísica general, que

<sup>7</sup> «Me temo que no nos libremos de Dios porque aún creemos en la gramática» (*El ocaso de los ídolos*, VI, 78). En el mismo sentido, XII, 6 [13]: «Suponiendo que podamos hacerlo, de lo último que nos liberaremos será del más antiguo elemento de la metafísica, de aquel elemento que está incorporado en el lenguaje y las categorías y que se ha hecho de tal manera indispensable que pareciera que dejamos de pensar si prescindieramos de esa metafísica». Que Nietzsche no está tan seguro de que esto es sólo una apariencia lo muestra este otro fragmento: «dejamos de pensar si no lo queremos hacer bajo la coacción lingüística; llegamos a la duda de ver aquí un límite como límite» (XII, 5 [22]). La cuestión incluso se complica en la medida en que en ocasiones Nietzsche considera que esta falsificación no es lo propio del nivel lingüístico sino que ya a un nivel previo.

<sup>8</sup> XII 9 [89].

<sup>9</sup> XIII, 14 [148].

tratará el tema de la ontología, y una metafísica especial, que se ocupará de los tradicionales temas de Dios, el alma y el mundo. Podría decirse que la primera crítica de la metafísica se centra en la crítica de un mundo verdadero como mundo separado, y fuera en ese sentido más bien la crítica de una teología metafísica, mientras que en este segundo nivel Nietzsche acomete la crítica de los supuestos mismos de un mundo verdad, o sea la crítica de toda ontología posible.

Si hago aquí esta referencia al ámbito de la crítica kantiana no es por interés en trazar parentescos históricos, sino porque el propio Nietzsche construye este segundo nivel de su crítica como una crítica y radicalización de Kant (o de su interpretación de Kant). En los manuscritos de los últimos años se ocupa prolongada y recurrentemente de la diferenciación kantiana entre fenómeno y cosa en sí, de manera tal que quizás pueda dar más luz sobre la cuestión abierta a propósito del carácter del mundo «aparente». Hay que tener en cuenta que la distinción kantiana es la forma que adopta la distinción entre mundo verdadero y aparente, por lo que su crítica asume la crítica de la construcción metafísica misma. Como ya aludíáramos, ésta es fundamentalmente una crítica de la idea de «cosa en sí» y, correlativamente de la de fenómeno (*Erscheinung*), en la medida en que se comprenda el «fenómeno» como «fenómeno de» una cosa en sí que de algún modo estaría detrás.<sup>10</sup> Si «cosa» es un resultado de nuestra perspectiva, no tiene sentido alguno proyectarla fuera de esa perspectiva, y menos aún como algún tipo de causa del fenómeno. La perspectiva pertenece a la cosa; si se quita la perspectiva, no queda cosa alguna. O, más bien, podría decirse que la cosa pertenece a la perspectiva, sin que haya posibilidad de absolutizarla, tal como haría Kant, al asegurarla respecto de dos polos fijos: la ya citada cosa en sí y la unidad del sujeto (del yo pienso). Si la cosa en sí es la proyección de la perspectiva fuera de ella, proyección propiciada por la ilusión trascendente del lenguaje al hablar de «ser», la unidad del yo es otra ilusión, que, lejos de ser la condición necesaria y activa de toda síntesis, es un injustificable presupuesto.

Con la crítica del «en sí» se rechaza también la idea de «fenómeno».<sup>11</sup> Pero este rechazo no implica la transformación de este «único mundo» en un auténtico mundo único, y por lo tanto en un mundo verdadero. Al mismo tiempo que critica la idea de fenómeno como «fenómeno de», Nietzsche afirma que el carácter propio de lo real es precisamente la apariencia. En un fragmento que lleva por título «contra la palabra «fenómeno»», escribe:

«La apariencia, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas»<sup>12</sup>

Esto parece contradecir el pasaje de *El ocaso de los ídolos* («Cómo el mundo verdadero...»), pero en realidad nos da la clave para su comprensión. Al desaparecer el «mundo verdadero» (lo «en sí»), desaparece también el «mundo aparente» (el fenómeno entendido como fenómeno de lo en sí), pero no para establecerse como otro mundo verdadero sino para dejar lugar a la pura aparencialidad.

Esta apariencia no es ya, por supuesto, algo que se opone a y se resuelve en un mundo verdadero:

<sup>10</sup> Hay que advertir que Nietzsche entiende siempre el concepto kantiano de fenómeno en ese sentido, y que por lo tanto no se refiere nunca a la idea de cosa en sí como un «concepto límite».

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, XII, 9 [91]: «la contraposición «cosa en sí» y «fenómeno» es inmanejable; con ello cae también el concepto «fenómeno»».

<sup>12</sup> XI, 40 [53].

«[...] no pongo «apariencia» en contraposición a «realidad» sino que, por el contrario, tomo a apariencia como la realidad que se resiste a transformarse en un imaginario «mundo-verdad».»<sup>13</sup>

¿Cuál es el carácter de esta «apariencia» que, paradójicamente, ha dejado de tener un concepto opuesto? En el mismo fragmento que hemos citado, después de decir que la apariencia es la efectiva realidad de las cosas, agrega:

«[es] aquello a lo que sólo después le corresponden todos los predicados existentes y que, relativamente, se podría designar del mejor modo posible con todos los predicados, es decir también con los opuestos.»<sup>14</sup>

O sea que «apariencia» no designa simplemente lo fenoménico, lo que se aparece inmediatamente, sino aquella realidad previa que no se deja definir en los términos impuestos por la lógica. Esta concepción de la apariencia como lo real mismo es la base desde la cual Nietzsche disloca toda posibilidad de construcción ontológica. O, mejor dicho, es una base que no se puede tomar como tal, y ya allí está la dislocación. Mientras que lo que la metafísica llamaba «ser» es una mera ilusión, lo efectivamente real es apariencia, en el sentido de lo no permanente, inaccesible, de aquello a lo que «pertenecen los predicados opuestos». De esta manera, no sólo se atribuyen diferentes características a lo real (por ejemplo que sea cambiante y fluido en lugar de fijo y permanente), sino que se pierde el carácter de base, de aquello en principio determinable que se le atribuía. El «fundamento», a pesar de serlo, de cierto modo deja de ser tal, y es como si permaneciera siempre afuera, indomitable.

Este sentido de «apariencia», que da la clave para la comprensión alternativa a la metafísica que desarrolla Nietzsche de lo real (en la medida en que quepa aún llamarla así), se diferencia, sin embargo de otro sentido que en el uso nietzscheano parece coincidir. En este segundo sentido, el carácter «aparente» de las determinaciones remite a su dependencia de una perspectiva. Aunque no quepa remitirlas a una cosa en sí, no por eso dejan de ser «fenómenos», si por tal entendemos no un fenómeno de, el aparecer de un otro, sino simplemente algo aparente, en el sentido de dependiente de una proyección de sentido, de no asentado sobre sí mismo. Así dirá, por ejemplo:

«El mundo que nos atañe en algo es falso, es decir no es un hecho existente sino una invención y un redondeamiento sobre una pobre suma de observaciones; está «en flujo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente se traslada de nuevo, que nunca se acerca a la verdad: pues... no hay ninguna «verdad».»<sup>15</sup>

O:

«El mundo que en algo nos atañe es sólo aparente, es irreal.»<sup>16</sup>

En estos fragmentos, la apariencia es lo propio de este mundo, del único que nos importa, precisamente en la medida en que está construido, en que es ya el producto de una «falsificación». Si antes lo «aparente» era lo real mismo en la medida en que se esca-

<sup>13</sup> Ib.

<sup>14</sup> Ib.

<sup>15</sup> XII, 2 [108].

<sup>16</sup> XII, 5 [19].

paba al pensamiento lógico, ahora lo es precisamente por lo contrario, porque ha sido previamente preformado como tal.

A partir de ello, Nietzsche elabora la concepción de un mundo fenoménico que es idéntico a ese mundo elaborado; lo opuesto a ese mundo no sería un mundo verdadero sino un mundo amorfo e in formulable, el caos de las sensaciones. Ese falsear sería la realidad más garantizada, por lo que cabe preguntarse si «lo que «pone cosas» no es lo único real». La consecuencia es evidente:

«Sólo el sujeto es demostrable: hipótesis de que sólo hay sujetos, que objeto es sólo un tipo de efecto de sujeto a sujeto, un modo del sujeto.»<sup>17</sup>

Esta ambigüedad cobra todo su peso al tratar de pensar qué puede querer decir una superación de la metafísica desde este nivel de cuestionamiento. Parece, en efecto, que de allí se siguen líneas diferentes: por un lado el dejar aparecer esa dimensión de experiencia que no se deja subsumir bajo las categorías con las que se la enfrenta; por otro, la reafirmación de la fuerza constitutiva de esas ficciones, a diferencia de la creencia en ellas como sentidos dados. Ambos caminos conducen a temas mayores del pensamiento nietzscheano: el primero al «amor fati», a la divinización del suceder, y a través de ellos a la experiencia extática que se muestra sobre todo en algunos pasajes del Zarathustra; el segundo, a la voluntad de poder en el sentido de la fuerza configuradora de cada mundo.

¿Son estos caminos excluyentes? Pareciera que sí, en la medida en que el primero afirma una continua excedencia de la experiencia, mientras que en el segundo se afirma la producción de todo contenido. Sin embargo, en el discurso nietzscheano se produce un continuo trasvase entre esas dos dimensiones.

En realidad, ese trasvase se produce en el momento en el que la crítica adquiere un carácter positivo. Una vez mostrado el carácter falsificante de todas las determinaciones que constituyen nuestro mundo, su consecuencia no es, por supuesto afirmar otra verdad, sino aceptar y asumir ese carácter de apariencia. En la medida en que esto sucede, se abren las infinitas posibilidades de generar un juego de apariencias que no tenga que estar sujeto (en el sentido estricto) a pretendidas determinaciones de verdad. Ahora bien, lejos de quedarse en una dimensión crítica, aquella asunción toma un carácter afirmativo, más aún, el carácter afirmativo por excelencia. En esta «afirmación de la vida», el mundo aparece como lo que es, más allá de las falsificaciones del caso. Se está, pues, dentro de un acaecer no regulable por principios externos: al afrontar esta dimensión, se accede a lo que es, no en el sentido de la reproducción de un mundo en sí, sino en el sentido de penetrar e integrarse en el carácter mismo de lo real.

El acercamiento al mundo, aquello que toda la tradición metafísica había considerado bajo la óptica de la identidad o correspondencia entre ser y pensar, se da aquí por el camino que pasa por la ruptura de esa identidad y la asunción de la fuerza configuradora. Se da, pues, en un sumergirse en lo que Nietzsche llama «vida», y no en una visión del mundo. En la experiencia radical de la subjetividad, experiencia que equivale a la ruptura de la subjetividad que aún mantenía ligado un mundo ya perdido, es donde se recupera ese mundo. En el fondo del sujeto que había determinado y anulado sin resto a la naturaleza, vuelve a surgir la *physis*. Este punto es capital, porque es allí donde se produce una verdadera transformación del pensar metafísico que al mismo tiempo recupera

<sup>17</sup> XII, 9 [106].

su nivel de problematicidad. Después del camino recorrido, se logra pensar allí de modo nuevo el acaecer (el devenir), como algo que no queda ni reducido por su referencia a un mundo de idealidades, ni tampoco como un simple dato o como la posición de algún sujeto. Si la metafísica, pensando ahora con Heidegger, vive de esa diferencia en la que se abre la distancia entre el «mundo verdadero» y el «mundo aparente», una superación de la metafísica no puede ser nunca la simple eliminación de esa diferencia, sino la integración de esa diferencia en el mundo mismo, en el acaecer. Este es, sin embargo, el momento de mayor «peligro», aquel en el que esa integración puede confundirse con el mero funcionamiento del todo, sin necesidad de apelar ya a ningún tipo de principios. Es por eso que, ante la defensa de la multitud de interpretaciones, de la caducidad de toda verdad como adecuación, de todo partir de un mundo «en sí», todos éstos momentos críticos fundamentales, hay que insistir en esta dimensión en la que se vuelve a pensar este anclaje que volvería a llamar «ontológico», a pesar de Nietzsche, aunque en un sentido diferente del rechazado por él.

Cuando Nietzsche afirma «este» mundo, negando el de las idealidades que lo sojuzgan, remite de cierto modo ya a esa experiencia, pero queda expuesto a equívocos en dos sentidos. En primer lugar, en la medida en que no se ve el otro elemento presente en las remisiones ideales de la metafísica, o sea, más allá del sojuzgamiento de lo real, la apertura de un espacio en el que éste aparezca como tal. Y en segundo lugar, y más importante, porque pareciera afirmar algo que está allí, una mera empirie, cuando lo que se produce es una afirmación de lo que es como diferencia, en la medida en que tiene en sí ese momento de trascendencia. Esos equívocos remiten al problema de la falta de una «categoricidad» para pensar esa previedad a la razón de modo no empirista, en la conciencia de que un modo empirista equivaldría a pensarla nuevamente desde ella. Es esa previedad, sin embargo, la que allí está en juego, la de un acaecer en sí mismo trascendente.

Este es el punto en el que la concepción nietzscheana puede aspirar realmente a ir más allá de la metafísica, aquel en el que la apariencialidad debida a la proyección subjetiva deja paso a la «pura apariencia», al fondo no óptico de lo real. Aún así, caben aquí preguntas que no llegan a ser más que dudas sobre lo que habría que pensar. Surge la sospecha de si el, por lo menos históricamente necesario, paso por la subjetividad poniente no tiende a perpetuarse, si no vuelve a estar siempre presente, difiriendo continua y eternamente esa otredad de la que se nutre, y que a partir de ello podría pensarse que se convierte simplemente en un medio. En otras palabras, si no sería preciso una transformación más radical de esa subjetividad, de manera que se reconozca deudora de esa dimensión de aparente nada a la que debe su actuar. Esto llevaría a pensar si el rechazo de la verdad óptica (en el sentido de dependiente de una falsificación), no debería dejar lugar a algo que provisionalmente aún podríamos seguir llamando «verdad ontológica», al replanteamiento de esa correspondencia entre hombre y ser que nada tiene que ver ya con el aseguramiento de la representación.